

## حقیقت‌گروی، استراتژی اساسی در زبان قرآن

- دکتر محمدباقر سعیدی روشن
- استادیار پژوهشکده حوزه و دانشگاه

چکیده:

در این نوشتار به بحث از زبان گزاره‌های قرآن و دیدگاه‌های مطرح شده در این باره پرداخته و بدین پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا حفظ حقیقت قرآن در گرو آن است که از هرگونه اذعان به مجاز و تأویل‌گریزیم یا در رسیدن به اهداف و آثار قرآن، می‌تواند مجوز روی‌برتابی از ظاهر متن و نمادانگاری آن شود و یا راه‌سومی هست که در عین اعتقاد به حقیقت‌مندی قرآن، هدف والای تعالی‌بخشی و دیگرسانی آن را در نظر دارد؛ بی‌آنکه از صورت ظاهر متن درگذرد و تأویل را می‌پذیرد، اما ضابطه‌مند، نه بی‌قاعده؟

نشانه‌های حقیقت، قلمرو مجاز در قرآن، تمایز حقیقت‌فلسفی از حقیقت ادبی، از تمثیل تا نماد، حقایق متنازل، آیا زبان الهیات زبان نمادین است و... برخی از مباحث این مقاله است.

کلید واژگان: قرآن، زبان قرآن، حقیقت و مجاز، گزاره‌های قرآن، تأویل‌پذیری، نص، تمثیل، نمادانگاری.

در تبیین زبان گزاره‌های قرآن، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. این نظریه‌ها مبتنی بر دو رویکرد عمده در زبان قرآن است: یکی رویکرد زبان یک‌وجهی، ظاهری و

انعطاف‌ناپذیر و دیگری زبان تأویل‌پذیر، شالوده‌شکن، هنجارگریز و غیر ناظر به حقیقت. در این دو رویکرد، یکی دغدغه حفظ حقیقت را دارد و آن را تنها در پرتو ظواهر کتاب جست‌وجو کرده، هر نوع عدول از ظاهر متن و تأویل بشری را مخدوش‌کننده آن می‌پندارد و رویکرد دوم، با تفاوت نگره‌هایش، ظاهر قرآن را قشر و صدف و یا نمادی از حقیقت می‌انگارد که به سهولت می‌توان از این صورت زبانی ظاهر متن درگذشت؛ چه این که مهم در نظر این تفکر، لبّ واقع و حیثیت اثرمندی متن برای رسیدن به آن است.

اکنون پرسش آن است که آیا حفظ حقیقت قرآن در گرو آن است که ما از هرگونه اذعان به مجاز و تأویل بگریزیم و یا از آن سو در رسیدن به اهداف و آثار قرآن می‌تواند مجوّز روی‌برتابی از ظاهر متن و نمادانگاری آن شود، و یا راه سومی وجود دارد که در عین اعتقاد بر حقیقت‌مندی قرآن، هدف والای تعالی بخشی و دیگرسانی آن را در نظر دارد، بی‌آنکه از صورت ظاهر متن درگذرد و تأویل را می‌پذیرد، اما ضابطه‌مند، نه بی‌قاعده؟ این مقال را می‌توان شرح دیدگاه سوم دانست.

## اصل نخست در هر کلام

با نگرشی به تاریخ اندیشه دینی مسلمانان، ادیبان و سخن‌شناسان، تا مفسران، اصولیان، فقیهان و یا متکلمان، معلوم می‌گردد که در قلمرو دلالت معنایی و سمانتیک، همه بر این باور عقلایی پایبند بوده‌اند که اصل اولیه در هر سخن، حقیقت است؛ مگر آنکه قرینه استواری بر معنای مجازی وجود داشته باشد.

آنان ضمن پذیرش هر دو نوع حقیقت و مجاز ادبی و عرفی در قرآن، همان معیار فراگیر زبان‌شناختی عقلایی را در مورد آن نیز جاری دانسته‌اند که اصل اولی در بیانات قرآنی، حقیقت است؛ مگر آن که قرینه عقلی یا نقلی معتبر بر معنای مجازی وجود داشته باشد. پس روشن می‌گردد که ملاک جواز تأویل و روی‌گردانی از معنای ظاهری کلام به یک معنای دیگر، وجود قرینه است. بر اساس قرینه است که معلوم می‌شود کجا حق داریم مفاد ظاهری کلمه‌ای را رها کنیم (مثل جاء ربك) و کجا این حق را

نداریم (مثل تنزل الملائكة).

ابوالفتح عثمان بن جتی (۳۹۲ هـ) نیز در *الخصائص* بابی را در بیان تفاوت حقیقت و مجاز گشوده است. او می‌گوید:

حقیقت آن است که سخن در مرحله استعمال، بر همان معنای وضعی خویش در کار آید، و مجاز در مقابل آن می‌باشد؛ یعنی سخنی که از معنای اصلی و وضعی خویش درگذرد.<sup>۱</sup>

همین‌طور ابن حزم (۴۵۷ هـ) نیز ضمن پذیرش وجود مجاز و نیاز به تأویل، برای آن ملاک و معیار می‌گذارد. او می‌گوید:

هر کلمه‌ای که خداوند آن را از معنای وضعی لغوی نقل معنی داده باشد و ما را متعبد به نام جدید آن نیز کرده باشد؛ مانند صلوات، زکات، حج، صوم، ربا و جز اینها، این مجاز نیست، بلکه حقیقت (شرعی) است به وضع الهی. اما واژه‌ای را که از معنای وضعی لغوی نقل معنی داده است، لکن ما را متعبد به نام جدید نکرده، مجاز است؛ مانند: «واخفض لها جناح الذل من الرحمة»<sup>۲</sup> [که مفهوم ظاهری و لغوی گشودن بال منظور نیست، بلکه خضوع و فروتنی مراد است و تعبیر مجازی و کنایی آورده شده است].<sup>۳</sup>

شیخ مفید نیز با وجود پذیرش مجاز و استعاره در قرآن، تصریح می‌کند که پایبند به ضابطه و معیار است و عدول از مفاد ظاهری قرآن و روی‌آوری به تأویل را در صورتی روا می‌شمارد که مبتنی بر حجّت معتبر باشد؛ در غیر این صورت، برداشت تأویلی، مردود خواهد بود. او بر آن است که قرآن همان‌سان که خود تصریح کرده، بر لغت عربی نازل شده است (شعراء/ ۱۹۵، زمر/ ۲۸، فصلت/ ۴۴)؛ از این رو، مخاطبان قرآن که در قلمرو این زبان مورد خطاب واقع شده‌اند، باید مفاهیم آن را بر اساس قواعد کلام عرب دریافت و عمل کنند.<sup>۴</sup>

۱. *الخصائص*، تحقیق محمدعلی نجار، ج ۲، ص ۴۴۲.

۲. اسراء/ ۲۴.

۳. *الا حکام فی اصول الاحکام*، ج ۴، ص ۵۳۲.

۴. *الرسالة العددیه*، ص ۵؛ *الافصح*، ص ۱۵۵.

او بر اساس معیاری که ارائه می‌دهد، آیاتی را از تفسیر لفظی و ظاهری خارج می‌کند. او درباره آیه ذرّ (اعراف / ۱۷۲) می‌گوید:

اعتماد به مفهوم ظاهری آیه، نارواست؛ چه آنکه لازمه آن، پذیرش رأی قائلان تاسخ و حشو به عامه در نطق ذریه آدم است. از این رو، باید ملتزم به مجاز در لغت گردیم.<sup>۱</sup>

همین‌طور او آیات «ثم استوی إلى السماء» (فصلت / ۱۱)، «یسجد له من فی السماوات و من فی الأرض» (حج / ۱۸)، «یوم نقول لجهنّم» (ق / ۳۰) و مانند اینها را از معنای ظاهریشان خارج ساخته، آنها را دارای مفهوم مجازی می‌داند.<sup>۲</sup> هرچند دو مثال اخیر وی از منظر محققان دیگر، مجال تأمل است.

عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ هـ) مؤلف دو اثر ماندگار *اسرار البلاغه* و *دلایل الاعجاز* نیز در تعریف مجاز می‌نویسد: «وقتی است که لفظی از معنای اصلی لغوی واضح، عدول و عبور می‌کند».<sup>۳</sup> او استعاره را عاریت گرفتن لفظ از معنای اصلی به معنای دیگر تعریف می‌کند. مثل استعاره نور برای بیان یا حجّت کاشف از حق «و اتبعوا النور الذی أنزل معه»<sup>۴</sup>

یعقوب بن یوسف سگّاکي (۶۲۶ هـ) نیز تصریح می‌کند که مجاز نیازمند چیزی (قرینه) است که بر آن دلالت کند؛ بر خلاف حقیقت.<sup>۵</sup> ابوحامد غزالی (۵۰۵ هـ) نیز در تحقیقات اصولی خویش، پس از تعریف مجاز، چهار نشانه برای آن برمی‌شمارد.<sup>۶</sup> بدین‌روی، معلوم می‌گردد که از افق نگاه اندیشمندان اسلامی، با پذیرش مجاز ادبی و عرفی در قرآن، روی‌آوری به معنای مجازی، وقتی رواست که مجال برای معنای حقیقی مسدود بوده، قرینه گویا برای انصراف به معنای مجازی نیز موجود باشد.

۱. الافصاح، ص ۱۶۴.

۲. مجموعه رسائل شیخ مفید، ص ۶۷، رساله الشیخ المفید مفسراً.

۳. اسرار البلاغه، ص ۳۰۴.

۴. اعراف / ۱۵۷.

۵. مفتاح العلوم، ص ۱۵۳.

۶. المستصفی، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۲.

## نشانه‌های حقیقت

با توجه به اینکه قلمرو کاربرد الفاظ، همواره وسیع‌تر از محدوده معانی وضعی است و واژگان در مقام استعمال، قابلیت اّصاف به یک سلسله ویژگی‌های عارضی؛ مانند مجاز، تخصیص، تقدیر یا اضممار را دارد، چگونه می‌توان معنای حقیقی را شناخت؟ چنانکه پیشتر گفته شد، در این موارد، قانون ارتکازی عقلا در محاورات، آن است که اصل اولی در هر کلام، افاده معنای حقیقی وضعی است؛ مگر آنکه قرینه‌ای گویا بر معنای مجازی، تخصیص و تقدیر وجود داشته باشد.

تأمل در مستند این اصل، نشان می‌دهد که مبنای این اصل، امور ذیل است:

**الف) تبادر:** از نظر عرف عقلا پس از انعقاد وضع و آگاهی اجمالی به آن، اگر با استعمال یک کلمه، معنایی بدون هیچ‌گونه قرینه، به ذهن نوع مخاطبان آن لغت پیشی بگیرد، نشان‌دهنده این است که آن معنی، حقیقی است و ارتباط وضعی میان لفظ و آن معنی برقرار است.

**ب) صحت حمل و عدم صحت سلب:** معنای حقیقی، قابل حمل بر لفظ است و سلب آن معنی از لفظ، نارواست. به بیان دیگر، این همانی مفهومی که زمینه‌ساز نسبت در قضیه منطقی است، از نشانه‌های حقیقت است، در صورتی که چنین ارتباطی میان معنای مجازی و لفظ، برقرار نیست.<sup>۱</sup>

## انحاء قرینه

گفته شد که اصل اساسی در سخن هر گوینده، معنای وضعی و حقیقی است؛ مگر آنکه قرینه مستدلی بر خلاف آن اقامه شود. اکنون نوبت آن است تا بدانیم آن قراین کدام است که بر اساس آن معلوم می‌شود چه جایی از سخن، مجازی است و چه جایی مجازی نیست؟

۱. ر.ک: محمدکاظم آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، ج ۱، ص ۲۵.

قراین بازدارنده از معنای حقیقی، به طور عمدۀ دو دسته است:

یک دسته، قراین لفظی و متنی است که به نوبه خود، بر دو نوع است: گاه پیوسته با متن مورد نظر ماست و گاه قراین لفظی ناپیوسته و در متن مستقل دیگر است.

دسته دوم، قراین عقلی است که خود گونه‌های مختلف دارد. برای مثال، نگرشهایی که مفسر درباره خدا، انسان، دنیا، آخرت و مانند اینها دارد، نقش تعیین‌کننده‌ای در شناسایی مصداقهای مجازی و حقیقی آیات قرآن ایفا می‌کند.

راغب اصفهانی در اثر ارجمند خود، مقدمه تفسیر، تحلیل بسیار درخوری درباره جواز انتساب یک فعل به فاعلهای متعدد، به دلیل اعتبارات گوناگون دارد. بر همین اساس، به نظر وی، مؤلف پاسخ جبرگرایان و قدری مذهب‌ان را در برداشت از آیات قرآن داده است. او توضیح می‌دهد که هر فعلی از افعال فاعلهای دیگر، به غیر از خداوند، نیازمند به اموری چون: فاعل، عنصر، فعل، مکان و زمان، ابزار، نمونه و الگو، هدف و غایت و راهنماست. بدین‌رویی، می‌توان فعل را به مسبب اول نسبت داد و نیز می‌توان به سبب اخیر نسبت داد همچنان که می‌توان به سبب متوسط نسبت داد. چنان که فرموده است: «الله يتوفى الأَنْفُسَ حين موتها»<sup>۱</sup>، «قل يتوقاكم ملك الموت الذی وكل بكم»<sup>۲</sup>.

همین سان به دلیل اعتبارات گوناگون، می‌توان فعل واحد را به فاعلی نسبت داد یا از آن نفی کرد؛ مثل «فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم»<sup>۳</sup>، «ما أصابك من حسنة فن الله و ما أصابك من سيئة فن نفسك»<sup>۴</sup>.

بدین‌بیان، افعال مباشر و بی‌واسطه ما به دو وجه لحاظ می‌شود: یکی به اضافه به مباشر، و دیگر، به مقدر و کسی که تدبیر همه چیز دست اوست؛ یعنی خداوند، که بی‌تقدیر، مباشر و فعل هیچ‌یک پدید نمی‌آید. پس به افعال ما دو گونه می‌توان نگریست: از یک نظر، به واقع فعل، که فعل باری است؛ زیرا تقدیر همه چیز دست اوست. از نظر دیگر، با توجه به اینکه خداوند به ما قدرت داده است تا کاری را انجام دهیم، پس ما فاعل هستیم. کسی که نگاه نخست (یعنی تقدیر خداوند) را نداشته

۱. زمر / ۴۲.  
۲. سجده / ۱۱.  
۳. انفال / ۱۷.  
۴. نساء / ۷۹.

باشد، نمی‌تواند به مرحله دوم برسد. از همین روی است که می‌بینیم خدا مردم را به ایمان فرامی‌خواند؛ یعنی انجام یک فعل «آمنوا بالله»<sup>۱</sup> و فرموده است: «و أن لیس للإنسان إلا ما سعی»<sup>۲</sup> اما پس از آنکه مردم را آگاه کرد، به آنان می‌فهماند که حتی ایمان آوردن آنان نیز به توفیق الهی است: «قل لا تموتوا علیٰ إسلامکم بل الله ین علیکم أن هداکم»<sup>۳</sup> و از این روست که خداوند افعال خلاق را به خودش نسبت داده است.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که در حقیقت، فاعل حقیقی، مستقل و منفردی جز خداوند نیست؛ زیرا سایر فاعلها همه در ذاتشان محتاج کمک خدایند. از این رو، اطلاق فاعل بر سایر موجودات از باب توسعه در معنای فاعل است.<sup>۴</sup>

همچنین ابن‌قتیبه، برخی از آیاتی را که دیگران به عنوان مفهوم مجازی شمرده‌اند، حقیقی دانسته است. او در این موارد ملاکی را نیز تعیین کرده و گفته است: اگر فعلی مؤکد به مصدر یا مؤکد به تکرار شد، مجاز نیست. از این رو «كلم الله موسى تكليماً»<sup>۵</sup> و «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»<sup>۶</sup> دارای مفهوم حقیقی است، نه مجازی.<sup>۷</sup>

## قلمرو مجاز در قرآن

بر هر آشنا به لغت و ادبیات زبان عرب پوشیده نیست که قرآن کریم سرشار از زیبایی، فصاحت، بلاغت و محسنات لفظی و معنایی است. سخنوران و ناقدان، قرآن‌باوران و معاندان از آغاز تاریخ نشر قرآن تا به امروز، بر این نکته اذعان ورزیده‌اند که تناسب حروف و هم‌آغوشی واژگان، جان‌افزایی جملات، تجسم آینه‌وار معانی همپای تناسب واژگان در قرآن، بی‌همسان است. ایجاز شایسته و اطناب سزامند، تأکید روا، مجاز و التفات، کنایه و استعاره، تشبیه و تمثیل، فواصل، بدایع بیانی؛ چون جناس،

۱. حدید / ۷.

۲. حجرات / ۱۷.

۳. راغب اصفهانی، فی اصول التفسیر، مقدمة جامع التفاسیر، ص ۶۳-۶۷.

۴. نساء / ۱۶۴.

۵. نحل / ۴۰.

۶. تأویل مشکل القرآن، ص ۱۱۱.

طبق، مشاکله، عکس و تبدیل، تصدیر و مراعات نظیر و مانند آنها از ویژگی‌هایی است که قرآن به کمال، واجد آنهاست.<sup>۱</sup>

بدین‌وصف، مسلمانان هرگز وجود مجاز، کنایه و استعاره در قرآن را ملازم با نمادانگاری، اسطوره‌پنداری (اسطوره به مفهوم افسانه و نه کنایه) و تمثیلهای خیالی ندانسته‌اند و از منظر اثرگذاری اخلاقی صرف، بدون پشتوانه معرفتی، به هیچ‌یک از آیات قرآن ننگریسته‌اند.

دیدیم که علامه طباطبایی در تفسیر «تکلیم الهی با انبیا» (بقره / ۲۵۳) با نفی مجازگرایی و نگرش تمثیلی نسبت به مدلولات متون مقدس می‌نویسد:

آیات قرآن و همین‌طور سخنان انبیای گذشته ظهور در این معنا دارد که بی‌گمان، آنان در سخنان خویش قصد مجازگویی و تمثیل نداشته‌اند، اگر روا باشد که سخنان آنان بر معانی مجازی تأویل شود، در این صورت می‌تواند تمام حقایق و معارف الهی که آنان به انسان گفته‌اند، بر معانی مادی محض که ماوراءالطبیعه را نفی می‌کند، حمل شود.<sup>۲</sup>

ایشان در تفسیر «آیه ربا» که در قالب یک ضرب‌المثل بیان شده است «الذین یأکلون الربا لایقومون إلا کما یقوم الذی یتخبّطه الشیطان من المس»<sup>۳</sup> سخن کسانی را نقل می‌کند که گفته‌اند: این تشبیه از باب مماشات با فرهنگ عموم مردم عرب در برخی باورهای نادرست است که می‌پنداشتند انسانهای دیوانه تحت تأثیر جن قرار گرفته‌اند. این‌گونه سخن، از آنجا که صرف یک تشبیه است، خالی از اشکال است؛ زیرا خالی از هرگونه حکم است و مطابقت با واقع در آن ملحوظ نمی‌باشد. مفاد این مثال آن است که رباخواران مانند دیوانه‌هایی هستند که گویی شیطان آنها را تحت تسخیر خود درآورده و از کنترل خارج کرده است. اما اینکه این جنون در واقع، مستند به تماس شیطان باشد، این ناممکن است؛ زیرا خدا عادل‌تر از آن است که شیطان را بر عقل بندگان خود، به ویژه مؤمنان چیره سازد.

۱. ر.ک: نگارنده، معجزه‌شناسی، ص ۱۴۶-۱۷۰.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۱۴. ۳. بقره / ۲۷۵.

علامه پس از نقل این دیدگاه، آن را نقد کرده، می‌نویسد: خداوند منزّه از آن است که سخن خویش را بر باطل و لغو استوار سازد، مگر آنکه بطلان آن و نفی آن را بازگوید. خدا در توصیف قرآن گفته است؛ «کتابی است فرازمند که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد»<sup>۴</sup> و گفته است: «همانا قرآن جداکننده حق از باطل است و سخن بیهوده نیست»<sup>۵</sup>.<sup>۳</sup> استاد مطهری نیز با اینکه زبان قرآن را در تفسیر خلقت انسان، زبان کنایه و سمبلیک می‌داند، و توضیح می‌دهد که قرآن داستان آدم را از لحاظ سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبلیک طرح کرده است، نه آن که آدم یک شخص نیست<sup>۴</sup>، با وصف این، رمزآسا بودن بیان قرآن را به شدت تخطئه کرده، قرآن را منبع اساسی دین و بیان مسائل ضروری سعادت انسان می‌نامد.

قرآن مثل بعضی کتابهای مذهبی نیست که یک سلسله مسائل رمزآسا در مورد خدا و خلقت و تکوین مطرح کرده باشد و حداکثر یک سلسله اندرزه‌های اخلاقی هم ضمیمه کرده باشد و بس، به طوری که مؤمنین ناچار باشند دستورها و اندیشه‌ها را از منابع دیگر اخذ کنند. بلکه قرآن اصول معتقدات و افکار و اندیشه‌هایی را که برای یک انسان به عنوان یک موجود باایمان و صاحب عقیده، لازم و ضروری است، و همچنین اصول تربیت اخلاقی و نظامات اجتماعی و خانوادگی را «بیان» کرده است و معیار و مقیاس همه منابع دیگر است.<sup>۵</sup>

این موضوع از همان روزگاران نخست گسترش قرآن، مورد توجه قرآن‌پژوهان مسلمان بوده است که در عین پذیرش مجاز در قرآن، اساس مفاهیم قرآن را حمل بر معانی حقیقی می‌کردند؛ مگر آنکه قرینه و حجّت روشنی بر معنای مجازی باشد. افزون بر آنکه مجازهای موجود در قرآن نیز هرگز به مفهوم نمادهای عاری از واقعیت تلقی نمی‌گردید؛ خواه در معارف مربوط به الهیات و آخرت‌شناسی، و یا در قصص و

۱. فصلت / ۴۲.

۲. طارق / ۱۴.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۱۲. ۴. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵.

۵. آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۱۰.

داستانها و رویدادهایی که قرآن گزارش می‌کند.

مفسر متقدم، طبری می‌نویسد: نمی‌توان از معانی اصلی لغوی در آیات قرآن روی گرداند، مگر آنکه دلیل و حجت روشنی بر آن باشد. از همین رو، وی در «فقد آتینا آل ابراهیم الكتاب و الحکمة و آتیناهم ملکاً عظیماً»<sup>۱</sup> پس از بیان آرای گوناگون در معنای «ملک»، آن را ملک سلیمان می‌داند، بدان دلیل که این معنی در کلام عرب معروف و متبادر است، نه ملک نبوت و حلیت زنان. آن‌گاه می‌گوید: برای اینکه سخن خداوند خطاب به زبان عرب است و نمی‌توان آن را جز در همان معنای معروف و متبادر در میان آنان، معنی کرد، مگر آنکه نشانه یا حجتی بر خلاف آن باشد.<sup>۲</sup>

وی مانند همین سخن را در آیه «و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا»<sup>۳</sup> نیز تصریح می‌کند.<sup>۴</sup>

## تمایز حقیقت فلسفی از حقیقت ادبی

در اینجا ناگزیریم نسبت به یک مغالطه هشدار دهیم: از سویی برخی با دست‌آویز قراردادن مجاز در قرآن، نقبی به نمادنگاری زبان قرآن بسته، آن را سمبلیک و عاری از حقیقت پنداشته‌اند و از دیگر سو، برخی با استناد به حقیقت بودن قرآن و عدم نفوذ بطلان در آن و تلازم مجاز با کذب که نسبت آن بر خداوند محال است، ورود هرگونه مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند.<sup>۵</sup>

بنابراین برای پرهیز از هرگونه خطا و مغالطه‌ای باید چند نکته از هم تفکیک شود.

### ۱. تفاوت حقیقت و مجاز ادبی، با حقیقت و مجاز فلسفی

حقیقت و مجاز، حداقل دو اصطلاح متفاوت دارد: گاه حقیقت به عنوان صفت برای

یک وجود عینی و خارجی و یا در مقابل آن، وجود اعتباری و یا مجازی به کار می‌رود. به بیان دیگر، «حقیقت» به مفهوم فلسفی، عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند. البته ملاک حقیقت و صدق به حسب قضایای گوناگون، متفاوت است. ملاک کلی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق آنها با ماورای مفاهیم آنهاست. بدین‌رو، راه تشخیص صدق و کذب قضایای تجربی، سنجش آنها با واقعیت‌های عینی است. راه تشخیص صدق و کذب قضایای منطقی، سنجش آنها با مفاهیم ذهنی دیگری است که تحت اشراف آنها قرار دارد و ملاک تشخیص صدق و کذب قضایای فلسفی، سنجش رابطه ذهن و عین است؛ یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیمات عینی آنها از مادی و مجرد، به گونه‌ای باشد که ذهن، مفاهیم مربوط را از آنها انتزاع کند و این سنجش، مستقیماً در قضایای وجدانی انجام می‌گیرد.<sup>۱</sup>

اما حقیقت ادبی و لغوی، آن است که استعمال کلمه در معنای وضعی و قراردادی آن صورت گیرد و استعمال در غیر معنای وضعی، مجازی است. بنابراین، هیچ‌گونه تلازمی میان معنای مجازی با مجاز فلسفی برقرار نیست و از مجاز ادبی نمی‌توان عینیت خارجی حقایق قرآن را نفی کرد.

### ۲. مجاز و استعاره دروغ یا حقیقت ادعایی؟

افزون بر آنچه گفته شد، میان مجاز ادبی که استعاره، نوعی از آن است و حقیقت ادبی، این تمایز وجود دارد که استعاره، مجازی است که همواره متضمن نوعی تشبیه است. از این رو، هم قرین با نوعی قرینه است و از سوی دیگر، سخنی است تأویل‌پذیر. بدین‌رو، این ویژگی‌ها استعاره را از دعوی باطل یا کذب، متمایز می‌سازد.<sup>۲</sup>

به گفته برخی بزرگان، در تشبیهات، صلاحیت و شأنت نوعی مشبّه معتبر است؛

۱. نساء / ۵۴.

۲. تفسیر طبری، ج ۸، ص ۴۸۱.

۳. همان، ج ۲۴، ص ۱۰۶.

۴. ر. ک: بدرالدین زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، نوع ۴۳، ص ۳۷۵؛ سیوطی، الاتقان، ج ۲،

نوع ۵۲ و ۵۳.

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۳.

۲. ر. ک: راغب اصفهانی، فی اصول التفسیر، مقدمة جامع التفاسیر، ص ۳۰؛ سکاکی، مفتاح العلوم،

ص ۱۹۸.

یعنی تشبیه و استعاره در موردی مستحسن است که مشبّه، به حسب نوع خود، وصف منظور را داشته باشد؛ مثلاً چیزی را می‌شود به شیر در شجاعت تشبیه کرد که از نوع حیوان باشد و اما تشبیه چیزی که از نوع حیوان و شایسته نسبت شجاعت نمی‌باشد (مثل یک قطعه سنگ) به شیر در شجاعت، نادرست است.<sup>۱</sup>

به بیان دیگر، ملاک صدق در دو نوع قضیه حقیقی و مجازی عرفی ادبی، یکسان نیست؛ مثلاً کسی که می‌گوید: «علی شیر است» (در شجاعت) و «عمر و عاص شیر است»، اگر این دو قضیه را بیان حقیقی فرض کنیم (خواه حقیقت فلسفی و یا حقیقت ادبی، یعنی استعمال لفظ در ما وضع له) هر دو دروغ است، ولی اگر بیان مجازی (مجاز ادبی) فرض کنیم، که استعاره است و استعاره همواره متضمن تشبیه است، در این صورت، قضیه نخست، صادق و قضیه دوم، کاذب است، نه آنکه اولی، کذب مستحسن و دومی، کذب مستقیح باشد. بنابراین، ملاک و ظرف صدق و کذب حقیقت با مجاز متفاوت است.<sup>۲</sup>

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم گردید، کسانی که به استناد حقیقت داشتن قرآن، ورود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند، مجاز ادبی را در مقابل حقیقت فلسفی قرار داده‌اند، در حالی که قائلان به وقوع مجاز در قرآن، هرگز حقیقت داشتن قرآن را مورد تردید قرار نداده‌اند، بلکه سخنشان مربوط به استعمال کلام در غیر ما وضع له است؛ همان‌سان که سمبولیک دانستن زبان قرآن به استناد ورود مجاز در آن نیز خطای بین و ناشی از خلط میان مجاز ادبی با مجاز فلسفی است.

### از تمثیل تا نماد

آیا وجود تمثیل یا مثل در قرآن را می‌توان نشانه نمادین بودن پاره‌ای از گزارشهای قرآنی دانست؟ واژه تمثیل در لغت به معنای تشبیه و مانند، داستان یا حدیثی به عنوان

۱. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۴۶، پاورقی.

۲. مصطفی ملکیان، جزوه شرح و بررسی نظریه قبض و بسط، ص ۲۵.

مثال، مثل آوردن و تشبیه چیزی به چیزی می‌آید.<sup>۱</sup> همچنان که مثل نیز به معنای تشبیه، همتا، نمونه، مانند، وصف حال، داستان، قصه و حکایت و افسانه آمده است.<sup>۲</sup> از جمله معانی مثل، وصف کردن است<sup>۳</sup> «مثل الجنة التي وعد المتقون تجری من تحتها الأنهار أكلها دائم و ظلها...»<sup>۴</sup>؛ وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده شده، آن است که نهرهای آب از زیر درختانش روان است و میوه‌های آن همیشگی و سایه‌هایش دائمی است....

علامه طباطبایی رحمته الله علیه پس از اشاره به معنای مثل و مثل، همانند شبه و شبّه می‌گوید: غرض از آن، ترسیم کردن یک چیز برای شنونده است. آنگاه می‌افزاید: مثل، به معنای جمله یا داستانی است که معنای مورد نظر گوینده را به شیوه استعاره تمثیلی، به ذهن شنونده منعکس می‌کند؛ چون: «مثل الذین حملوا التوراة ثم لم يحملوها کمثل الحمار یحمل أسفارا»<sup>۵</sup> آنگاه به معنای توصیف کردن اشاره می‌کند و تعبیر «انظر کیف ضربوا لك الأمثال»<sup>۶</sup> را به این معنی می‌گیرد.<sup>۷</sup>

با ملاحظه کاربردهای گوناگون کلمه «مثل» و «امثال» در قرآن کریم، می‌توان استنباط کرد که بی‌گمان، تمثیل به معنای «توصیف کردن»، همچنین «تشبیه حقایق معقول به نمودهای محسوس»، و نیز «ضرب مثل یا قول سایر» یافت می‌شود، اما نسبت دادن «داستانهای خیالی و رمان‌گونه» به قرآن، هرچند با انگیزه تربیت انسان باشد، با دشواری جدی روبه‌روست؛<sup>۸</sup> زیرا توصیف معنای مورد نظر به وسیله مثل برای تقریب به ذهن شنونده، امری متعارف و راهی آسان برای تبیین حقایق است.<sup>۹</sup> به تعبیر دیگر، زبان از کُنه به سطح، نوعی زبان متعارف برای تفهیم حقایق است که دشواریهای زبان فنی را ندارد.

۱. دهخدا، لغتنامه، واژه تمثیل.

۲. همان، واژه مثل.

۳. راغب، مفردات، ذیل واژه.

۴. جمع / ۵.

۶. میزان، ج ۲، ص ۱۵۹.

۷. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۹.

۸. ر.ک: میزان، ج ۱۳، ص ۲۰۲ و ج ۱۵، ص ۱۲۵.

علامه طباطبایی رحمته الله در آیه‌ای که حق و باطل را به آب و کف مانند می‌کند (رعد / ۱۷) می‌نویسد: این مثال به ما می‌گوید که واقعیتهای عالم مشهود، نمودهای مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی است. از این رو، مثل باورهای درست در نفس مؤمن، چونان آب نازل از آسمان است که در رودهای گوناگون جاری می‌شود و مردم از آن بهره می‌برند و دل‌های آنان زنده می‌شود و خیر و برکت در آن قرار می‌گیرد و مثل اعتقاد باطل در نفس کافر، همانند کف‌های روی سیل است که دوام و قوام ندارد.<sup>۱</sup>

مفاد این برداشت، همان تعبیر تشبیه معقول به محسوس است که امری رایج در محاورات عقلاست؛ همچنان که بیان ضرب‌المثل در سخن، به منظور فهماندن برخی مقاصد نیز با هیچ‌گونه دشواری مواجه نیست؛ زیرا ضرب‌المثلهای در جای خود دارای یک منشأ عینی بوده است؛ هرچند ما از آن آگاه‌نباشیم؛ همانند: «ولا تكونوا كالتی نقضت غزها من بعد قوۃ أنکاثا»<sup>۲</sup> که گفته‌اند اشاره به داستان ریطه، زن احمق در روزگار جاهلی است که تا چاشتگاه پشم می‌رشت و عصرگاه دوباره رشته‌ها را می‌گشود.<sup>۳</sup>

سپس این داستان، مثالی شد برای هر کس که کارهای انجام‌یافته را از میان برد.... مفهوم دیگری از تمثیل در قرآن را می‌توان در تعبیر «حقایق متنازل» بیان کرد. علامه طباطبایی در ذیل آیه محکم و متشابه (آل عمران / ۷) در ضمن یک تحلیل زبان‌شناسانه معرفت‌شناسانه، می‌نویسد: فهم عموم افراد بشر، بیشتر با محسوسات سروکار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به آسانی درک کند.

از سوی دیگر، هدایت دینی پروردگار، اختصاص به گروه خاصی ندارد، بلکه باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند، و نیز از آنجا که قرآن کریم مشتمل بر تأویل است، این خصوصیات موجب شد که بیانات قرآن، جنبه مثل داشته باشد. یعنی قرآن کریم معانی‌ای را که برای ذهن مردم شناخته شده است، می‌گیرد و معارفی را که برای مردم ناشناخته است، در قالب آن معانی درمی‌آورد تا مردم، آن معارف را بفهمند. آیات قرآن، از جمله «إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينَا

لعلی حکیم»<sup>۱</sup> هرچند این نکته را صریحاً بیان نکرده و به کنایه و اشاره پرداخته است، لکن به این اشاره اکتفا نکرده، آن را با یک مثل که برای حق و باطل زده، بیان فرموده است: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ»<sup>۲</sup>.

بدین‌رو، روشن شد که بیانات لفظی قرآن، مثل‌هایی است برای معارف حقه الهی، و خداوند برای اینکه آن معارف را بیان کند، آنها را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده است و گریزی از این نیست؛ زیرا عموم مردم جز حسنیات را درک نمی‌کنند. از این رو، معانی کلی را نیز باید در قالب حسنیات به آنان فهماند.<sup>۳</sup>

موضوعی که نمی‌توان از آن غافل ماند، آن است که از منظر قرآن‌شناسان ژرف‌اندیش اسلامی، با توجه به حق بودن قرآن از یک سو و مراتب تشکیکی جهان هستی که مشتمل بر عالم طبیعت و عالم ماورای طبیعت، اعم از عالم مثال و مجردات عاری از هرگونه شائبه ماده است، از دیگر سو، و گستره قدرت درک و مجاری فهم انسان که شامل حس و تجربه، تعقل، شهود نفسانی، و معرفت و حیانی به واسطه دریافت از انبیای می‌شود، وقتی در قرآن، سخن از تمثیل و مثال و تمثیل می‌رود، هرگز مجالی برای رهیافت داستانهای خیالی و نماداندیشی باقی نمی‌ماند.

افزون بر این، همان‌سان که پیش از این بیان شد، در اینجا نباید میان حقیقت و مجاز لغوی با حقیقت و مجاز فلسفی خلط کرد. اگر تعبیر برخی مفسران بزرگوار درباره برخی رخداد‌های مورد اشاره در قرآن، تمثیل یا مثال بود، مفاد این بیان به هیچ روی آن نیست که آن رخدادها همچون داستانهای تخیلی و مجعولات عاری از واقعیت است، بلکه مرادشان چنان که خود تصریح کرده‌اند، تبیین یک حقیقت ماورای طبیعی با کلمات مأنوس در میان ما آدمیان ساکن در سرزمین طبیعت و ماده است. بدین ترتیب، اگر ما مجاز باشیم بر این‌گونه تعبیرات قرآنی اطلاق مجاز کنیم، منظور

۱. زخرف / ۳-۴. ۲. رعد / ۱۷.

۳. المیزان، ج ۳، ص ۶۰-۶۳؛ عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳.

۱. همان، ج ۱۱، ص ۳۳۸-۳۳۹. ۲. نحل / ۹۲.

۳. مجمع البیان، ج ۵-۶، ص ۵۹۰.



از این مجاز، مجاز ادبی و لغوی است، نه مجاز به مفهوم فلسفی که مفاد آن، نفی واقعیت داشتن است. اما در همین موارد نیز مطابق مبنایی که پیش از این پرداختیم، این مفاهیم، عرف ویژه قرآن است، این عرف ویژه، ممکن است برای عموم مردم که با آن آشنا نباشند، مجاز باشد، لکن برای کسانی که با آن آشنا و مأنوسند، حقیقت است که در پرتو وضع تعینی پدید آمده، نه مجاز.

از همین روی، با پذیرش وجود مَثَل و تمثیل در قرآن (روم / ۵۸) نمی‌توان هر گزاره قرآنی را بر تمثیل حمل کرد، بلکه حمل بر تمثیل، نیازمند قراین و شواهد عقلی یا نقلی و مانند آن است.<sup>۱</sup> بدین لحاظ، شاید گزارش عرض امانت الهی و پذیرش آن از سوی انسان و استنکاف همه آسمانها و زمین، کنایه و تمثیل استعداد آدمی در تحمّل این امانت گرانبهای پروردگار باشد:<sup>۲</sup> «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا».<sup>۳</sup>

## حقایق متنازل

علامه طباطبایی در تفسیر آیه موسوم به «ذَرِّ» یا «میثاق» (اعراف / ۱۷۲) پس از بیان دیدگاههای گوناگون و متصور در آن، سرانجام در پرتو نظریه عوالم گوناگون مادی، مثالی و مجرد، با استفاده از آیه «وإن من شيء إلا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم»<sup>۴</sup> استفاده می‌کند که هر مخلوقی در نزد خداوند، وجودی گسترده و غیر محدود دارد که وقتی بنا می‌شود به نشئه دنیا تنزل یابد، ناگزیر به پذیرش حد و اندازه می‌گردد. بر این اساس، توضیح می‌دهند که عالم انسانی نیز پیش از ظهور در نشئه دنیا دارای یک وجود ملکوتی است که در آن قلمرو شهودی، هیچ‌گونه غیبت و غفلتی از پروردگار خویش ندارد و یگانگی خدا را به شهود نفسانی می‌یابد؛ هر چند

۱. ر.ک: تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۹، ۲۲۶.

۲. المیزان، ج ۱۶، ص ۳۴۹؛ تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۸۹.

۳. احزاب / ۷۲. ۴. اسراء / ۴۴.

در هبوط به عالم ماده که انباشته از حجابها و آمیخته به غفلت است، از آن مشاهده غافل می‌گردد. در آن نشئه مثالی که برتر از این نشئه دنیوی و مادی است، و در آن، یکایک آدمیان بر ربوبیت پروردگار گواهی دادند، هیچ‌گونه تقدّم زمانی بر این عالم دنیا ندارد، بلکه همراه با آن و محیط بر آن است. از این روی، ظرف آن شهادت صرفاً تقدّم رتبی بر دنیا دارد و شهادت نیز دارای مفهوم حقیقی است.

از این رو، ترجمان آیه چنین است: ای پیامبر! یاد آر بر آنها موطنی را پیش از دنیا [ورای دنیا] که در آن، خداوند از تمامی فرزندان آدم گواهی خواست و آنان در آن مشهد، با فطرت بیدار خویش، بی هیچ حجابی، ربوبیت پروردگارشان را به معاینه دیدند. درست همانند «وإن من شيء إلا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم»<sup>۱</sup> خطاب «ألست برّبکم» در چنان فضایی، یک خطاب حقیقی است و نه بیان حال؛ زیرا آنان به مشاهده تکلیم الهی، یعنی «تفهیم مراد» او را در اعتراف خواهی دریافتند و به زبان حقیقی بدان پاسخ مثبت دادند «قالوا بلی»، نه زبان حال.<sup>۲</sup>

همچنین علامه طباطبایی رحمته الله در گزارش قرآن از داستان آدم و حوا و سکونت او در بهشت و شجره ممنوع و خطا و توبه و هبوط از بهشت، آن را بازگفت یک جریان برزخی و عالم مثالی می‌داند که در نشئه‌ای ورای عالم ماده برای آدم رخ داده است.<sup>۳</sup> همچنان که جریان میثاق و «عالم ذر» و داوری خواهی متخاصمان که به داوری خواهی بر محراب داوود نشستند<sup>۴</sup> (ص / ۲۲) و روایت شکافتن قلب پیامبر و بیرون آوردن غلّ و حسد، و نهادن رأفت و رحمت در آن را نیز یک ظهور مثالی و تحقق نشئه برزخی می‌داند.<sup>۵</sup>

آیه‌الله جوادی آملی درباره تعلیم اسماء به آدم، این پرسش را مطرح می‌کند که:

آیا تعلیم اسماء به آدم و عرضه آن بر فرشتگان... و محاوره میان خدا و فرشتگان و آدم، وقوع خارجی داشته یا آنکه مضمون این قصه صرفاً تمثیل است؟ البته منظور

۱. اسراء / ۴۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۳۲.

۳. المیزان، ج ۸، ص ۳۰۶-۳۲۲.

۴. همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴.

۵. همان، ج ۲۰، ص ۳۱۷.

از تمثیل این نیست که قصه‌ای نمادین است که هیچ واقعیت خارجی ندارد، بلکه بدین معنی که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به صورت محسوس بازگو شده است.

ایشان پس از بیان معانی و کاربردهای مختلف تمثیل می‌نویسند:

حمل تعلیم اسماء بر تمثیل، در صورتی است که حمل بر تحقیق ممکن نباشد، وگرنه اصالت تحقیق، مانع حمل بر تمثیل است؛ زیرا حمل بر تمثیل، مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است؛ چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده، نه برای قالب آنها، و خصوصیت‌های مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. از این رو می‌توان برای عناوین مطرح در این جریان؛ مانند عنوان «تعلیم»، «اسم»، «عرض»، «قول»، «انباء» و... مفاهیم جامعی در نظر گرفت که شامل اشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و «هیچ» نوع تجوزی لازم نیاید. در این حال، دلیلی بر حمل بر تمثیل یافت نمی‌شود که قرینه برای صرف نظر از معنای ظاهری عناوین و کلمات مزبور و سبب انصراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود.

ایشان می‌افزاید:

گرچه ظاهر برخی آیات، استفاده از روش تمثیل در تفهیم معارف است و در آن آیات که عهده‌دار روش تعلیم قرآنی است، الفاظ عموم به کار رفته است که موهم تمثیلی بودن همه مطالب آسمان است، لیکن مفاد آنها استفاده از هرگونه مَثَل در موارد لازم است، نه استمداد از تمثیل در همه موارد. توضیح اینکه تعمیم آیه: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا»<sup>۱</sup> و «فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ»<sup>۲</sup> و سایر آیاتی که به نحو عموم، استفاده از روش تمثیلی را در بر دارد، راجع به مَثَل است، نه مُمَثَّل؛ یعنی از هرگونه تمثیل ممکن، برای تفهیم مطلب قرآنی استفاده می‌شود، نه این که همه مطالب قرآن و همه معارف وحی آسمانی به صورت تمثیل بیان شده و دارای مَثَل است.<sup>۳</sup>

آیه‌الله جوادی در تفسیر امر به سجده فرشتگان بر آدم، نخست عینی بودن آن را مورد تأمل قرار می‌دهد و می‌نویسد:

این امر نمی‌تواند حقیقی باشد؛ زیرا یا باید آن را تشریحی بگیریم، در حالی که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و امر، تکوینی نیز نیست؛ زیرا امر تکوینی، حتمی‌الوقوع است و تخلف‌پذیر نیست. بنابراین، باید آن را بر تمثیل حمل کرد. البته مراد از تمثیلی بودن، آن نیست که داستان، تخیلی و نمادین است و مطابق خارجی ندارد، بلکه منظور آن است که حقیقتی غیبی به صورت محسوس بازگو شده است.

اما سرانجام ایشان می‌گویند:

حمل جریان امر سجده بر تمثیل، مبتنی بر آن است که فرشتگان مأمور، دارای عصمتی باشند که عصیان با آن ممتنع است، وگرنه جریان مزبور بر ظاهر خود حمل می‌شود و امتناع ابلیس در امتثال هم عصیان مصطلح خواهد بود، در این حال، نیازی به حمل بر تمثیل نیست.<sup>۱</sup>

ایشان درباره داستان آدم می‌نویسد:

عناصر محوری داستان آدم عَلَيْهِ السَّلَام را اموری تشکیل می‌دهد که سبق و لحوق برخی از آنها محرز است، ولی احراز ترتیب سابق و لاحق در بعضی دیگر از آنها آسان نیست. بخش آفرینش بدن آدم در محدوده طبیعت قرار گرفته و تاریخمند بوده است و بین مراتب آن، سبق و لحوق زمانی حاکم بوده، مانند: طین، حمأ مسنون، صلصال کالفخار، تسویه... نفع روح پس از تسویه حاصل شد و وجود عقلی روح انسانی، مقدم بر عالم طبیعت است، لیکن وجود نفسی او مبتنی بر آرای متفاوت در این مبحث است.<sup>۲</sup>

از این نکته نمی‌توان غفلت ورزید که به تعبیر برخی دانشمندان<sup>۳</sup> شاید بتوان

۱. همان، ص ۲۸۸-۲۹۱.

۲. همان، ص ۵۰۴.

۳. باربور، علم و دین، ترجمه خرماهی، ص ۲۵۴-۲۵۷.

۲. روم / ۵۸.

۱. اسراء / ۸۹.

۳. تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۹.

تمثیلهای تصویری را یکی از سرچشمه‌های نمادهای تعبیری در دین و علم و نوعی زبان یا علامت برای حقایق متعالی و فراحسی دانست که برای تقریب ذهنی و فاهمه مخاطبان به سطح آمده است.

دوروتی اِمت (Dorothy Emmet) بر آن است که احساس خشوع و عظمت که در نگرستن به یک ارتفاع به انسان دست می‌دهد، تمثیل مناسبی از واکنش انسان در مقابل تعالی خداوند تلقی شده است. از نظر مؤمنان مسیحی، شخص مسیح یک مدل والا برای خداوند است.

بدین معنی شاید تعبیر «خلیفه خدا» نسبت به برگزیدگانی که مظهر اسماء خداوند در روی زمینند، تعبیری کنایی یا نمادین قلمداد شود. همان‌سان که محتمل است تعبیر «بیت الله» و «ثاراالله» نیز چنین باشد! همچنین افعال قنوت، رکوع، سجود، احرام حج، و قوف در منازل گوناگون عرفات، مشعر، منا، رمی، سعی، طواف و... دارای مفاهیم باطنی و نمادی از دل‌کنند از تمام تعلقات رهن و زمینه‌ای برای تداعی حیات رستاخیزی انسان و مقدمه‌ای برای تلاش در گرفتن دست‌آویز ناگسستنی؛ یعنی منبع همه خیرخواهیها و کمالها؛ یعنی خداوند باشد!

قرآن از دل‌بستگی در طریق توحید با تعبیر «صیغه الله» (بقره/۱۳۸) یاد می‌کند. نیز قرآن باور و رفتار ایمانیان را چونان درختی توصیف می‌کند که بنهای استوار و شاخه‌ساران بارور دارد: «ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين...»<sup>۱</sup>

## آیا زبان الهیات ناگزیر زبان نمادین است؟

این موضوع از دیرباز مشغله فکری متکلمان بوده است که آیا زبان بشر، راهی برای شناخت خدا، اوصاف و افعال خدا به روی انسان می‌گشاید یا خیر؟ در واقع، این پرسش از آنجا پدیدار می‌شود که هستی بی‌مانند خداوند، کاملاً مغایر با وجود انسان و

تمام پدیده‌های هستی است. در حالی که زبان متعارف انسان بر اساس مفاهیم ذهنی برخاسته از موجودات اطراف ما شکل گرفته است. از این رو، کاربرد این زبان در معرفی موجودی که هیچ‌گونه شباهتی با سایر موجودات ندارد، مجال چالش است. نگرشهای گونه‌گون تعطیلی و تشبیهی و غیره، هر یک پاسخی است که در مواجهه با این موضوع بسیار دشوار پیش آمده است.

امروز نیز گروهی از متکلمان غربی با استناد به این جهت که خداوند، متعالی و «موجودی دیگر» است؛ یعنی با توجه به «تعالی» و «غیریت» محض خداوند، از کاربرد گزاره‌های کلامی مشترک میان انسان و خدا، برای خدا پرهیز می‌کنند. آنان می‌گویند اطلاق حقیقی اوصافی چون علم، قدرت، حکمت، مهر و مانند آن با «تعالی» و «غیریت» محض خداوند ناسازگار است. از این رو، چاره‌ای نیست جز اینکه بگوییم این اوصاف به صورت مجازی و نمادین بر خداوند قابل اطلاق است.<sup>۱</sup>

گاه نیز گفته می‌شود: خدا موجود نیست، بلکه عین وجود است، از این رو، قابل توصیف حقیقی نیست؛ چه اینکه، تنها موجوداتند که قابل توصیف حقیقی‌اند.<sup>۲</sup>

به گمان تئوری‌پردازان این رهیافت، ویژگی کاربرد مجازی، آن است که نمی‌توان از صدق آن و اطلاق حقیقی محمول بر موضوع سخن گفت. وقتی می‌گوییم خدا قادر است، تصویری از قدرت خدا در اختیار نداریم. دارندگان صفت قدرت که ما می‌شناسیم، هر یک نمودی از قدرت خدا هستند. بنابراین، اصطیاد مفهوم قدرت از مصادیق محدود و اطلاق آن بر خداوند که قدرت نامحدود دارد، کاربرد غیرحقیقی، بلکه مجازی است؛ چون حقیقت قدرت خدا در قلمرو فهم ما قرار نمی‌گیرد. بنابراین، مجاز تحویل‌ناپذیر است. پیشتر نیز دیدیم که برخی مرز میان طبیعت و ماورای طبیعت را رازآلود و زبان دین را زبان اشارت معرفی کردند و آن را به تصریح، درباره متن دینی اسلام نیز تطبیق کردند.

۱. عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۰؛ آلتون، مقاله «زبان دینی»، دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، ج ۷، ص ۱۶۹-۱۷۳.

۲. الهیات فرهنگ، ترجمه فرهادپور، ص ۶۴-۶۶؛ جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۱۷۵

## الف) حکمت اسلامی و معرفت‌بخشی الهیات

در تحلیل موضوع مورد بحث، صرف نظر از مناقشه در اطلاق دو صفت «تعالی» و «غیریت» بر خداوند که اگر حقیقی فرض شود، نقض آن منع کلی است و اگر مجازی فرض شود، استدلال مخدوش خواهد بود، در پرتو مبانی فلسفه اسلامی، اساساً چنین مشکلی پیش نمی‌آید؛ زیرا:

اولاً، در پرتو بحث‌های پیشین معلوم شد که بسیاری از دشواری‌های دین‌شناسی جدید غربی، ناشی از مبانی معرفت‌شناختی تک‌ساحتی آن سامان است که در تجربه‌گروی، محبوس مانده است. در حالی که از منظر نگرش معرفت‌شناسی جامع حکیمان مسلمان، تجربه در کنار تعقل، شهود عرفانی و معرفت و حیانی، هر یک در سطح ویژه‌ای منشأ آگاهی‌های انسان می‌شود. از این رو، این حقیقت است که معرفت‌های عقلی، هرگز در دام تجربه‌ظاهری نمی‌گنجد، همچنان که معرفت‌های شهودی صید تور عقل واقع نمی‌شود، و معرفت‌های و حیانی پیامبران در ظرفیت فایل استعداد‌های متعارف انسانی جای نمی‌گیرد. بر این اساس، با پذیرش این مجاری چهارگانه، بسیار طبیعی است که قلمرو دانش آدمی از مرزهای جهان مشهود عبور کرده، در ساحت عالم ماورای طبیعت سیر می‌کند و به قدر ظرفیت خود روشنا می‌یابد. وقتی حقایق ملکوتی، مکشوف آدمی واقع شد، اگر آن معرفت، ره‌آورد تعقل بود، به همراه خود، زبان گویا نیز دارد، و اگر کشف شهودی بود، البته ممکن است با اشارت و قرینه، آن را بر دیگران اظهار داشت. اما معرفت وحی قرآنی از عوالم فراطبیعی، خود با خواست خداوند در لباس الفاظ بر آدمیان عرضه شده است، تا بینش و باور و رفتار انسانها را به سمت تعالی سوق دهد. ثانیاً، با توجه به اصل پیش‌گفته، جهان‌بینی الهی و هستی‌شناسی جامع، از جهان‌بینی مادی متمایز می‌گردد. اصول اساسی جهان‌بینی الهی به وسیله عقل برهانی، اثبات و تبیین می‌شود، نه حس و تجربه. در افق نگاه عقل، جهان وجود به دو نوع واجب و ممکن، تقسیم می‌شود و جهان «ممکن» در پیدایش و استمرار خود، وابسته به «واجب» است که کمال محض بوده، منزّه از هر عیب و نقص است. از این رو، به کمک عقل برهانی می‌توان مبدأ هستی؛ یعنی خدای یگانه و صفات کمال او را شناخت

و راه معرفت به خدا مسدود نیست که به ضرورت، توسل به نمادها در پیش روی انسان گشوده باشد. افزون بر این که راه اشراق قلبی، با تطهیر درون نیز طریقی است که هر یک از ابنای انسان از این راه می‌توانند با کانون لایزال هستی ارتباطی عمیق بیابند. همچنان که از منظر نگاه عقل، انسان ترکیبی است از جسم متغیر و روح بی‌زوال، از همین روی، این جهان، تنها بخشی از حیات و هستی او را تشکیل می‌دهد، و حیات برین و جاودان انسان در نشئه‌ای دیگر تداوم خواهد یافت. با توجه به اصل مبدأ و صفات کمالی او، و معاد و سرنوشت ابدی انسان، ضرورت نبوت و طریق ارتباط و حیانی خدا با بشر نیز معنی می‌یابد. بدین‌روی، ارکان اساسی الهیات برای انسان قابل شناخت و قابل تبیین زبانی خواهد بود.

## ب) الهیات در چشم‌انداز وحی قرآنی

طرفه آنکه جهان‌بینی اسلامی که مایه اصلی خویش را از قرآن می‌گیرد نیز در متن خود، متکفل دو ویژگی جهان‌بینی فلسفی - عقلانی و جهان‌بینی و حیانی است؛ یعنی در متن خود، رنگ استدلالی<sup>۱</sup> دارد و از همه انسانها می‌خواهد که هوشمندانه و از سر تفکر و نه کورکورانه، در رهیافت ایمانی حرکت کنند. از دیدگاه قرآن، خدا واقعیت مطلق هستی است که تمام عالم مخلوق، ظهور خویش را از او می‌گیرد؛ همان‌طور که مآل عالم نیز خداست: «هو الأول و الآخر»<sup>۲</sup> «إنا لله و إنا إليه راجعون»<sup>۳</sup>.

از نظر قرآن، خدا دارای کمال محض و صفات نیکوست: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنی»<sup>۴</sup>، «تبارک اسم ربك ذي الجلال و الإکرام»<sup>۵</sup>.

قرآن صفات متعدد جمال و جلال خداوند را بر شمرده است تا مردم با شناخت خدای یگانه و شأن و نقش او در کارگاه هستی، به او روی آورند و با او راز گویند و از او نیازخواهی کنند که جز او سزایند اتکا و حمد و ستایش نیست:

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی، ص ۷۰.

۲. حدید / ۳. بقره / ۱۵۶.

۳. اسراء / ۱۱۰. ۴. رحمن / ۷۸. ۵.

حیات: «هو الحی» (غافر / ۶۵)  
 علم: «إنَّ اللهَ علیمٌ خبیر» (لقمان / ۳۴)  
 قدرت: «إنَّ اللهَ هو الرزاق ذو القوَّة المتین» (ذاریات / ۵۸)  
 غنا: «الله الصمد» (اخلاص / ۲)  
 محیط: «و الله من ورائهم محیط» (بروج / ۲۰)  
 خیر: «الله خیر أمَّا یشرکون» (نمل / ۵۹)  
 سرمدی: «هو الأوَّل و الآخر» (حدید / ۳)  
 یگانگی: «قل هو الله أحد» (اخلاص / ۱)  
 برتری: «عالم الغیب و الشهادة الکبیر المتعال» (رعد / ۹)  
 خالق: «هو الله الخالق» (حشر / ۲۴)  
 حافظ: «فالله خیر حافظاً» (یوسف / ۶۴)  
 قیوم: «... القیوم...» (بقره / ۲۵۵)  
 رحمن: «الرحمن» (فاتحه / ۳)  
 رحیم: «الرحیم» (فاتحه / ۳)  
 ربّ: «و هو ربّ کلّ شیء» (انعام / ۱۶۴)، «إنَّ ربکم الله الذی خلق السماوات و الأرض» (اعراف / ۵۴)  
 بصیر: «بما یعملون بصیر» (انفال / ۳۹)  
 سمیع: «و هو السمع العلیم» (بقره / ۱۳۷)  
 ولیّ: «الله ولیّ الذین آمنوا» (بقره / ۲۵۷) و...  
 آیات فراوانی از قرآن دربارهٔ مراتب گوناگون توحید و نفی شرک در خالقیت، ربوبیت، الوهیت و عبادت به بیان استدلال‌آمیز پرداخته است:  
 «قل هل من شرکائکم من یبدؤا الخلق ثمّ یمیته» (یونس / ۳۴)  
 «قل ادعوا الذین زعمتم من دون الله لایلکون مثقال ذرّة فی السماوات و لا فی الأرض و ما لهم فیها من شرک...» (سبأ / ۲۲)<sup>۱</sup>

نفی نسب: «ما اتَّخذ صاحبة و لا ولداً» (جنّ / ۳)  
 نفی رؤیت: «لا تدركه الأبصار و هو یدرك الأبصار» (انعام / ۱۰۳)  
 نفی غفلت: «و ما الله بغافل عمّا تعملون» (بقره / ۷۴)  
 نفی جهل: «إنَّ الله لا یخفی علیه شیء فی الأرض و لا فی السماء» (آل عمران / ۵)  
 نفی نسیان: «و ما کان ربّک نسیاً» (مریم / ۶۴)  
 نفی ناتوانی و مغلوب شدن: «و ما کان الله لیعجزه من شیء فی السماوات و لا فی الأرض» (فاطر / ۴۴)  
 نفی فناپذیری: «کلّ شیء هالک إلّا وجهه» (قصص / ۸۸)  
 نفی فعل عبث: «أفحسبتم أمّا خلقناکم عبثاً» (مؤمنون / ۱۱۵)  
 نفی فعل باطل: «و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بینهما باطلاً ذلک ظنّ الذین کفروا» (ص / ۲۷)  
 نفی لهو و لعب: «و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بینهما لاعبین لو أردنا أن نتخذ لهواً لا تخذناه...» (انبیاء / ۱۶-۱۷)  
 نفی ستم: «و ما الله یرید ظلماً للعالمین» (آل عمران / ۱۰۸)  
 نفی خستگی: «وسع کرسیه السماوات و الأرض و لایؤوده حفظها» (بقره / ۲۵۵)  
 از مبحث شناخت و تبیین ذات، صفات و افعال خداوند که در سراسر آیات قرآن موج می‌زند، بگذریم و دربارهٔ مسأله آخرت‌شناسی در قرآن نیز تأمل کنیم، به نوبهٔ خود به موضوعات و مسائل بسیار چشمگیری برمی‌خوریم که در سراسر قرآن گسترده است.  
 قرآن با نامهای گوناگون از حیات آیندهٔ انسان نام می‌برد؛ مانند: یوم القیامة، یوم الجمع، یوم الآخر، یوم الخلود و...:  
 «و نضع الموازین القسط لیوم القیامة» (انبیاء / ۴۷)  
 «و لکنّ البرّ من آمن بالله و الیوم الآخر» (بقره / ۱۷۷)  
 «یوم یجمعکم لیوم الجمع ذلک یوم التغابن» (تغابن / ۹)  
 «ادخلوها بسلام ذلک یوم الخلود» (ق / ۳۴)

در چشم‌انداز نگاه قرآن، مرگ، پایان حیات محسوس انسان است، اما قرآن تفسیر

۱. ر.ک: انعام / ۱۶۴؛ آل عمران / ۶۲؛ توبه / ۳۱؛ مریم / ۳۶؛ یونس / ۱۸؛ نحل / ۲۰؛ توحید / ۴ و....



تازه‌ای از ماهیت مرگ پیش روی اعراب و همه منکران جهان دیگر نهاد و از آن به «توفی» تعبیر کرد، که در معنی، دریافت کامل است و نه نابودی و از میان رفتن: «و قالوا إذا ضللتنا فی الأرض أینا لنی خلق جدید بل هم بقاء ربهم کافرون قل یتوقاکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم ینزل علی ربکم ترجعون» (سجده / ۱۰-۱۱)

قرآن در برابر متعصبان دیرباور، با نشانه‌ها و براهین مختلف، مسأله امکان تحقق معاد را برایشان توضیح داد و همه راه‌های تردید را از میان برد. تنها یک نمونه از این موارد، چنین است: «و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم قل یحییها الذی أنشأها أوّل مرّة و هو بکلّ خلق علیم» (یس / ۷۸-۷۹)؛ و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد، گفت: چه کسی این استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند؟! بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را حیات بخشید، و او به هر آفرینشی آگاه است.

همچنین قرآن استمرار حیات انسان را لازمه حکمت و عدالت خداوند معرفی می‌کند: «أفحسبتم أنّما خلقناکم عبثاً و أنّکم إلینا لاترجعون» (مؤمنون / ۱۱۵)؛ آیا پنداشتید ما شما را بی‌هوده و بی‌هدف آفریدیم و به سوی ما بازگشت نخواهید کرد؟! پس خداوند فرمانروای حق است [برتر از آن است که هستی را عبث آفریده باشد].

مسائل مربوط به حیات برزخی، علامتها و نشانه‌های پایان دنیا و رخداد عظیم آغاز رستاخیز، حساب، کتاب، تجسم اعمال، میزان، جدایی نیکان از بدان، وضع و حال بهشت و بهشتیان و نعمتهای وصف‌ناپذیر آن، جهنم و درکات و عذابه‌ای توان‌فرسای آن، خلود، شفاعت و صدها موضوع مربوط به حیات تجربه‌ناشده انسان است که از طریق وحی الهی در اختیار انسان نهاده شده است.<sup>۱</sup>

از بحث معاد که بگذریم، سومین محور از مباحث الهیات مسائل مربوط به نبوت، وحی و ارتباط غیبی خدا با پیامبران، اعجاز انبیا و عصمت آنان و موضوعاتی دیگر چون فرشتگان و افعالشان، شیاطین و تأثیرات آنها در زندگی انسان و جنیان و نوع حیات و رفتار و حشرونشر آنان و مانند اینهاست که به عنوان بخشی از امور غیب

۱. ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، مجلدات مختلف.

جهان است که از راه وحی بر بشر عرضه شده است.

دو موضوع اخیر؛ یعنی مباحث مربوط به معاد و نیز مصادیق غیبی که اخیراً متذکر شد، فرع بر نگاه ما نسبت به مسأله اساسی دین؛ یعنی خداوند و افعال و صفات اوست. سخن ما با این پیش‌فرض پایه طرح می‌شود که در جهان‌بینی اسلامی، خدا وجود مشخص عینی دارد، نه یک وجود رازگونه و معمایی که هرگز شناخته نمی‌شود. همین‌طور است اصل معاد؛ اگر کسی خود را وابسته به جهان‌بینی اسلامی بداند و بدین نکته توجه شود که قرآن نیز به لفظ و معنی، سخن خدای حکیم و بااراده دانسته می‌شود که برای راهنمایی و سعادت بشر فرستاده شده است، باید دید چگونه می‌توان از نمادین بودن زبان متن دین اسلام سخن گفت؟ صرف نظر از این پرسش که خود نظریه زبان نمادین، مستند به کدام دلیل است؟ آیا لازمه نمادانگاری زبان قرآن، نفی محتوای آن نیست؟

آیا صفت حیات، علم، قدرت، خیر، یگانگی و غیره که قرآن به خداوند نسبت می‌دهد، نمادین و رمزی است، نه صریح، واقعی و معرفت‌بخش؟ همین‌طور وقتی قرآن می‌گوید خدا ظلم نمی‌کند، غفلت ندارد، فعل عبث و باطل انجام نمی‌دهد، همه نماد است؟ همچنین گزارشهای قرآن از معاد، حشر و حساب و کتاب و بهشت و جهنم، همه نماد و رمز است؟ آیا می‌توان این نظریه را برای زبان قرآن مطرح کرد و پذیرفت؟!

### ج) مبانی عقلی و نقلیِ طرد نمادانگاری زبان الهیات

در پرتو اصول مسلم عقلی، چون مراتب تشکیکی هستی و وجود و نیز اشتراک معنوی مفهوم وجود در عین تمایز مصادیقی، مطابق نظر حکیمان مسلمان، همچنین در پرتو اصل زبان‌شناختی قرآنی تقسیم آیات به محکّمات و متشابهات و ضرورت ارجاع متشابهات به محکّمات و تأویل آنها، برای ما هیچ‌گونه مجالی برای طرح نمادانگاری در زبان قرآنی باقی نمی‌ماند.

همچنان‌که می‌دانیم، اشتراک معنوی مفهوم وجود و هستی از نظر فلسفه اسلامی از بدیهیات عقلی به شمار می‌آید؛ یعنی لفظ وجود یا هستی و معادل آنها در تمام لغات

به یک معنی بر تمام مصادیق حمل می‌شود.<sup>۱</sup> به رغم نظر برخی متکلمان تنزیه‌گرا که می‌پنداشتند وجود به هر چیزی نسبت داده شود، معنای همان چیز را خواهد داشت، بنابراین، وجود را به معنایی که به مخلوقات نسبت داده می‌شود، نمی‌توان به خدا نسبت داد.<sup>۲</sup> اشتراک مفهومی وجود باری و آفریدگان، دیدگاه مقبول در فلسفه اسلامی است. اما دیدگاه اشتراک لفظی و تمایز انگاری مفهومی میان خداوند و مخلوقات، صرف نظر از لوازم آن، ناشی از خلط مصداق به مفهوم است؛ یعنی آنچه درباره خدا قابل مقایسه با مخلوقات نیست، مصداق وجود خداست، نه مفهوم آن. اختلاف در مصادیق، به واسطه شدت و ضعف و مراتب تشکیکی در عین وحدت در اصل هستی، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود.

چه اینکه اگر معنای وجود درباره خدا غیر از معنای آن درباره ممکنات باشد، لازمه اش این است که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق گردد؛ زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند. برای مثال، هر چیزی، یا انسان است یا «لاانسان» و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر وجود به همین معنای مقابل عدم، به خدا نسبت داده نشود، باید نقیض آن؛ یعنی عدم به آفریدگار نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می‌شود، در واقع از مصادیق عدم باشد!<sup>۳</sup> همان‌طور که پیداست، لازمه دیدگاهی که میان صفات خدا و آفریدگان تفاوت قائل است، تعطیل محض و بلکه انکار اعتقاد پایه است که شناخت مبدأ است.

از منظر تفکر شیعه که بر اساس آموزه‌های قرآن و منطق اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام شکل

۱. محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه نه‌ایة الحکمة، ص ۱۷؛ مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۸-۳۰، پاورقی؛ ملاهادی سبزواری، رسائل، ص ۶۰۵؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ص ۲۸؛ صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۳۵؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۷؛ محمد بن عمر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن سینا، الهیات شفا، مقاله ۱، فصل ۵، ص ۳۴.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۸۶؛ مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۹.

۳. همان، ص ۲۸۶؛ نیز ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، مرحله اول، فصل اول.

گرفته است، شناخت صفات و افعال خدا امری تحقق‌پذیر است. افزون بر آموزه‌های قرآنی و سخنان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خاندان پاک آن حضرت که صفات کمال و جلال خداوند را بر شمرده و به مردم معرفی کرده‌اند، این نکته نیز محرز است که از صفات مخلوق، آنچه به عنوان صفت کمال است؛ مانند علم، قدرت، حیات، اراده و جز آن را با حذف جهات امکانی، به معنای واقعی کلمه می‌توان به خدا نسبت داد، و آنچه شائبه نقص دارد، از خدا سلب می‌گردد.

در خطبه‌ای توحیدی در نهج البلاغه<sup>۱</sup> که بخشی از آن در اصول کافی نیز آمده است و نویسنده مصادر نهج البلاغه نیز آن را آورده است،<sup>۲</sup> حضرت علی علیه‌السلام تبیینی جامع از خداشناسی بیان می‌کند که دفتری‌گویی از باب معرفه الله و شرح اسماء و افعال خدا در نگرش اسلام، قرآن و عترت است.

در روایات دیگر نیز در صفات خداوند چنین آمده است: «یعلم لا کعلمنا و یقدر لا کقدرتنا و یری لا کرؤیتنا...»<sup>۳</sup>، «عالم لا کعلم العلماء...»<sup>۴</sup>.

به تعبیر حکیم فرزانه، مرتضی مطهری، به همین دلیل است که مخلوقات آیت حق هستند؛ زیرا نمایانگر کمال او هستند، و اگر این حقایق به دو معنی بود، دیگر یکی آیت و نشانه آن دیگری نبود.<sup>۵</sup> بدین لحاظ، بر اساس این نگرش؛ یعنی اشتراک معنوی مفهوم وجود و تمایز مصداقی، صفات متافیزیکی خدا تفسیر درست می‌یابد و هم از تعطیل باطل پرهیز می‌شود و هم از تشبیه.

اما در صفات انسان‌وار؛ چون: رضا، مهر، محبت، غضب، انتقام، مکر، قرب، تکلم، فوقیت... و انتساب «عرش»، «کرسی»، «ید»، «جنب»، «عند» و مانند اینها که موهم ویژگیهای تأثیرپذیری و یا جسمانیت است و زمینه تشابه و کج‌بینی و نسبت نقصان به ذات باری می‌رود، بر اساس اصل «تأویل و ارجاع متشابهات به محکّمات»، با استمداد از قرینه عقلی و محکّمات کتاب، تأویل مناسب خود را می‌یابد.

۱. خطبه ۱۸۶. ۲. ج ۲، ص ۴۷۵.  
 ۳. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۹، ص ۳۴۵، پاورقی.  
 ۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۴۵.  
 ۵. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۴۰.

«رضی الله عنهم و رضوا عنه» (مجادله / ۲۲)

«لمغفرة من الله و رحمة خیر مما یجمعون» (آل عمران / ۱۵۷)

«إن الله یحبّ المحسنین» (بقره / ۱۹۵)

«غضب الله علیهم و لعنهم» (فتح / ۶)

«و الله عزیز ذو انتقام» (مائده / ۹۵)

«نحن أقرب إلیه من حبل الوريد» (ق / ۱۶)

«و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین» (آل عمران / ۵۴)

## د) نسبت زمان مندی در افعال خدا

از جمله مسائلی که قرآن در موضوع فعل خداوند مطرح می‌کند، نسبت زمان مندی در برخی از افعال خداست؛ با اینکه خداوند، فوق زمان است و در معرض حوادث قرار نمی‌گیرد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «الحمد لله الذی لم یسبق له حال حالاً فیکون أولاً قبل أن یکون آخراً، و یکون ظاهراً قبل أن یکون باطناً...»<sup>۱</sup> همان‌گونه که می‌دانیم، فعل خدا دو نسبت دارد: یکی نسبت آن به پروردگار است که از این لحاظ، فعل خدا زمان، مکان و قیودی ندارد. از همین رو، ممکن است گفته شود: با وجود منسلخ بودن فعل خدا از زمان و تغییرناپذیری خدا به حکم عقل، این تعبیرها از تنگنای زبان است که مثلاً می‌گوید: یک وقتی خدا عالم را آفرید، به همین روی، این تعبیرها نص نیست، بلکه ظاهر است و باید تأویل برده شود. و یک نگاه تحلیلی هم آن است که چون یک طرف دیگر، متعلق فعل و حاصل فعل؛ یعنی مخلوق است که مجرد و مادی است و بالطبع، فعل مادی، زمان و مکان دارد.

قرآن یک نوع علم ذاتی به خدا نسبت می‌دهد که پیش از آفرینش مخلوقات، واجد آن بوده است: «ألا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر» (ملک / ۱۴) و یک نوع علم دیگری نیز به خداوند نسبت می‌دهد که قید زمان دارد: «الآن خفف الله عنکم و علم أن فیکم ضعفاً» (انفال / ۶۶)، «ولنبلوکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرين» (محمد / ۳۱).

۱. نهج البلاغه، خطبه ۶۵.

این نسبت به لحاظ خود فعل است. همان‌طور که پیش از خلق یک پدیده، خداوند خالق بالفعل آن پدیده نبوده است، با اینکه قدرت بر خلق آن داشته است، در علم فعلی هم همین‌طور است؛ تا پدیده‌ای تحقق نیافته، موضوع ندارد تا گفته شود برای خدا معلوم هست یا نه، علم فعلی از خود فعل انتزاع می‌شود. علم فعلی به لحاظ متعلقات مادی زمانی، متصف به زمان می‌شود. از همین قبیل است اتصاف خدا به سمع و بصر؛ یعنی مفاد این علم، لحاظ متعلق علم است؛ یعنی خدا علم فعلی به شنیدنیها و دیدنیها دارد.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر، تحلیل معنی شناختی این موارد و نسبتها از موارد متشابهات به محکّمات و تأویل متشابهات است.

## ه) تعبیرهای اعتباری در فعل خدا

خداوند از نتایجی که بر اعمال نیک یا بد انسانها مترتب می‌گردد، با تعبیرات گوناگون اعتباری و قراردادی؛ مثل بیع و شراء، کار و مزد و جزا یاد می‌کند. رابطه میان اعمال و حتی انگیزه‌های آدمی و نتایج مترتب بر آنها، یک رابطه حقیقی، تکوینی و عینی است؛ یعنی درست همان‌طور که آب، غذا و هوای مناسب، منشأ رشد و ثمر یک درخت و آفات و سموم، باعث پژمردگی آن می‌شود، رابطه میان اعمال صالح و نتایج مثبت آنها در سرنوشت انسان و نیز اعمال منفی و منهی و نتایج آنها، حقیقی و خارجی است. لکن خداوند برای تفهیم مطلب و مراعات حال عموم مخاطبان، از این رابطه به زبان اعتباری و قراردادی، خرید و فروش و عمل و اجر و... سخن گفته است: «إن الله اشتری من المؤمنین أنفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون و عدداً علیه حقاً فی التوراة و الإنجیل و القرآن و من أوفی بعهده من الله فاستبشروا بیعکم الذی بايعتم به و ذلك هو الفوز العظیم» (توبه / ۱۱۱)، «یا أيها الذین آمنوا هل أدلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب أليم تؤمنون بالله و رسوله و تجاهدون فی سبیل الله بأموالکم و

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۱۷۹-۱۸۵، باگزینش و تلخیص.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۵۲-۱۵۴.



بدین‌روی، همچنان که پیداست، این تعبیرات نیز از مواردی است که ظاهر و مفاد استعمالی سخن، مراد واقعی نیست، بلکه باید کوشید در پرتو ارجاع به محکومات و قراین عقلی، آیات متشابه یا مجمل را تفسیر کرد.

اما دربارهٔ افعال الهی و نقش علل ثانوی که دلیل خاصی بر تأویل نیست، دیدگاه قرآنی شیعه بر اساس آموزه‌های اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نگاه ویژه است. این نظریه مبتنی بر توحید در تأثیر و استقلال در فاعلیت خداوند نسبت به تمام آنچه نام پدیده بر آن می‌توان نهاد است:

«خلق کلّ شیء» (انعام / ۱۰۱)

«بل لله الأمر جمیعاً» (رعد / ۳۱)

«و الله خلقکم و ما تعملون» (صافات / ۹۶)

«و ما تشاؤون إلاّ أن یشاء الله» (انسان / ۳۰)

همچنان که این اندیشه، تأثیر علل ثانوی را نیز به اقتضای عقل و نیز تصریح قرآن کریم می‌پذیرد، و از همین رو، نقش و تأثیر انسان را در افعال خویش می‌پذیرد:

«أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً...» (بقره / ۲۲)

«و هو الذی جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فی ظلمات البرّ و البحر» (انعام / ۹۷)

«فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف / ۲۹)

به عبارت دیگر، استناد هر دو دسته آیات را حقیقی می‌داند، لکن با تحلیل خاصی که از فاعلیت دارد. تبیین این موضوع از زبان دانشمند ژرف‌اندیش شیعه، آیه‌الله مصباح چنین است:

گاه استناد به دو عامل در طول یکدیگر است، یکی در دیگری اثر می‌گذارد و دومی واسطه می‌شود. تأثیر فاعل ماورایی در عرض فاعل طبیعی نیست، بلکه در طول آن است. وقتی می‌گوییم خدا روزی می‌دهد، بدین معنی نیست که عوامل مادی اثر ندارد، بلکه بدین معنی است که اراده او تعلق می‌گیرد به درخت، گیاه، حیوان و غذا، متناسب با ساختمان وجود انسان و جذب و هضم و رشد او. همهٔ اینها را خدا ایجاد کرده و نقش سببیت را بدانها بخشیده است. تمام آن امور، وجود و نقش تسبیبی خویش را که

یک نقش حقیقی است، از خدا می‌گیرند.

وقتی گفته می‌شود خدا جان افراد را می‌گیرد (زمر / ۴۲)، و فرشتگان جان انسانها را می‌گیرند (سجده / ۱۱) و نیز تأثیرات طبیعت، مثل ازکارافتادن قلب و مغز و مانند آن یا اصابت گلوله و غیره همه در طول هم مؤثرند، مثل نقش اثر مکانیکی فرمان ماشین، قدرت دست راننده، استعداد مغز و ارادهٔ راننده، اینها هیچ‌کدام جای دیگری را نمی‌گیرد. البته توجه به این نکته ضروری است که رابطهٔ خدا با عوامل طبیعی، بالاتر از این است؛ زیرا همهٔ موجودات در اصل وجود و نیز سبب بودن خویش، وابسته به خدا هستند و از خود استقلال در هستی و تأثیر ندارند: «و لله المثل الأعلى» (نحل / ۶۰).

تأکید این نگرش قرآن، آن است که انسان تنها تأثیر اسباب مادی را نبیند، بلکه چشم باز کند و تأثیر عامل الهی و غیبی را که اساس همه چیز است، از یاد نبرد.<sup>۱</sup> آن تو افکندی که در دست تو بود تو نیفکندی که حق قوت نمود مشت مشت توست افکندن ز ماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست دو مگو و دو مگو و دو مخوان بنده را در خواجهٔ خود محو دان بدین‌روی، با توجه به آنچه گفته شد، معلوم گردید که صفات و افعال تأویل‌پذیر خداوند، چون صفات انسان‌وار و افعال زمان‌مند و تعبیر کنایی نیز حکایت از یک امر واقعی دارند و صرفاً ساختهٔ خیال مانی‌باشند، و مطابق این نگرش، مجالی برای مجازهای غیرقابل ارجاع به حقیقت باقی نمی‌ماند.

### (و) ظهر و بطن در قرآن

روایات متعددی از فریفتن نقل شده که مفاد آنها گویای این حقیقت است که قرآن دارای ظاهر و باطن است. سکونی از امام صادق علیه السلام و ایشان از طریق اجداد پاکش از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده است که دربارهٔ قرآن فرمود: «له ظهر و بطن فظاهره حکم و باطنه علم ظاهره اُنیق و باطنه عمیق»<sup>۲</sup>.

۱. معارف قرآن، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۱۷.

جابر بن یزید جعفی از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِبَطْنِ بَطْنٍ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ»<sup>۱</sup>.

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «ما فی القرآن آیه إلا و لها ظهر و بطن و ما فیہ حرف إلا و له حدّ و لكل حدّ مطلع»<sup>۲</sup>.

به همین مضمون، روایات متعددی از اهل سنت نیز نقل شده است.<sup>۳</sup>

آیا مفاد این روایات می تواند منشأ نمادانگاری قرآن تلقی گردد؟ نمی توان پاسخ این پرسش را مثبت دانست؛ زیرا با پذیرش سطوح طولی معنایی برای قرآن، رابطه معنای ظاهری با معنای باطنی نمی تواند خارج از چارچوبهای زبان شناختی جست و جو شود، بلکه دو معنای ظاهری و باطنی در طول هم از لفظ فهمیده می شود و نه اراده معنای ظاهری لفظ، اراده معنای باطنی را نفی می کند و نه اراده معنای باطنی، اراده معنای ظاهری را.<sup>۴</sup> البته دستیابی به معنای باطنی، افزون بر شرایط عملی مستدعی تجانس روحی - عاطفی جست و جوگر معانی قرآن با حقایق متعالی آن است. از آنچه گذشت، این نتیجه به دست آمد که گزاره های قرآن، بجز در موارد کنایات، ضرب المثلها و مواردی که قرینه مستند بر معنای مجازی وجود دارد، دارای مفهوم حقیقی است؛ خواه این گزاره ها مربوط به اسماء و صفات و افعال خداوند باشد، یا گزاره های مربوط به پدیده های جهان هستی و ویژگی و کارکردهای آنها، و یا گزاره های مربوط به حیات انسان در این دنیا، و یا گزاره هایی که مربوط به سرنوشت آینده جهان و انسان، اشراف ساعت، کیفیت غروب نظام کیهانی موجود، و طلوع عالم دیگر و حساب و کتاب، میزان و داوری و جدایی خوبان از بدان و نعمتها و لذات صالحان و عذابها و آلام کافران و بدکاران. همچنان معلوم شد که طرح مجاز تحویل ناپذیر و غیر معرفت بخش در زبان قرآن به استناد وجود مجاز ادبی نیز ناموجه است.

۱. همان، ج ۸۹، ص ۹۱.

۲. سیدهاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۰.

۳. ر.ک: جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، نوع ۷۷.

۴. ر.ک: سید محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۳۶.

